



политика

П.Л.Бляхер

РЕГИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ И КЛЕРИКАЛИЗАЦИЯ ДИСКУРСА ВЛАСТИ¹

Ключевые слова: религиозность, дискурс, коммуникация, публичное пространство, приватная сфера

¹ Автор искренне благодарен Л.Е.Бляхеру, чьи консультации очень помогли ему при работе над этой статьей.

² См. Бурдые 2005: 78—80.

³ Бахтин 1975: 108.

⁴ Там же: 107—109.

⁵ Подробнее см. Бляхер 2005: 49.

Одним из фундаментальных атрибутов власти является способность «называть», определять для подвластных социальных агентов тип дискурса, который детерминирует их поведение, их взгляд на мир². Данный феномен М.Бахтин обозначает термином «авторитарное слово»³. Как правило, именно благодаря наличию подобного «авторитарного слова» становится возможной коммуникация между разными социальными и культурными группами, между разными людьми. Именно этот дискурс, вне зависимости от отношения к нему, образует тот пласт «общего знания», который позволяет и зафиксировать различия, и организовать совместное действие. Однако возможность описать «свой мир» и «свои проблемы» в рамках дискурса власти далеко не всегда выступает безусловной данностью. Для этого «авторитарное слово», по мысли Бахтина, должно быть «внутренне убедительным»⁴. Оно должно быть признано человеком в качестве истины, осмыслено не только как общее, но и как «свое». Но очень часто между «его миром», его повседневной реальностью и миром навязываемого «общего слова» простирается огромная пустыня, заполненная осколками «чужих» (не признанных им) смыслов⁵.

В подобной ситуации человек оказывается не в состоянии организовать эффективную коммуникацию на «общем» (авторитарном, властном и т.д.) языке, а общество, в свою очередь, лишается основания, на котором могла бы строиться всеобщая социальная коммуникация. Ведь само присутствие властного дискурса не позволяет сформироваться иному «общему слову». Даже будучи слишком слабой, чтобы навязать этот дискурс, власть достаточно сильна, чтобы не допустить появления альтернативного. Как следствие, возникают две реальности — реальность повседневности и реальность публичного дискурса, — практически никак не сопрягающиеся между собой.

Нечто подобное, на наш взгляд, происходит в последнее время в российском дискурсе, связанном с религиозным поведением и отношением к религии. Религиозный дискурс все активнее внедряется в публичное пространство, замещая и пронизывая собой все рассуждения о смысле жизни, о том, «что такое хорошо и что такое плохо». То, что прежде функционировало вполне автономно или вообще не

проговаривалось в публичной сфере, отдаваясь на откуп приватности, все активнее осмыслиется (точнее, стремится стать осмысленным) как религиозная проблематика. Причины такого довольно внезапного расширения бытования религиозного дискурса, как представляется, лежат в несколько иной плоскости, нежели собственно проблемы веры. Оно (расширение) — часть мощного наступления на «серые» (приватные и полуприватные) зоны, развернутого сегодня государством.

**Нравственность
и религиозность:
совмещение
дискурсивных
рядов?**

Как показывают многочисленные исследования⁶, на протяжении достаточно долгого времени власть и общество в России существовали в почти не пересекавшихся пространствах. Более того, чем «цивилизованнее» становилась власть, тем сильнее расходились издаваемые ею законы и реальные социальные практики населения. Неформальным оказывался даже сам закон, по сути превращавшийся лишь в один из аспектов реальных договоренностей, в определенной ситуации способный повлиять на их характер. Он выступал скорее в качестве угрозы, а не «всеобщего правила»⁷.

⁶ См., напр. Шанин (ред.) 1999; Панеях 2001; Бляхер 2010б; Barsukova, Radaev 2012.

⁷ Панеях 2007.

⁸ Подробнее см. Бляхер 2010б: 195—196.

В 1990-е годы жизнедеятельность населения России в основном протекала в «серых зонах», во многом закрытых для контроля со стороны закона. Но затем ситуация изменилась. В «нулевые» годы власть, неожиданно для себя обнаружившая, что граждане РФ почти в полном составе «эмигрировали» в какую-то иную страну, начала массивное наступление на «серые зоны» с целью возврата управляемых⁸. В ходе этого наступления было издано немало нормативных актов, призванных регулировать ту сферу, которая традиционно воспринималась как личное пространство человека, однако довольно скоро обнаружилось, что существует огромное пространство приватности, куда законы пробиваются с трудом и где сама их легитимность выглядит сомнительной. И здесь-то у власти неизбежно возникает искушение назначить «главного» — того, с кого можно «спросить за порядок» в области, куда законы пускать решительно не желают. В сфере межнациональных отношений таким «главным» в свое время пытались назначить национально-культурные общества (вне зависимости от реального числа их участников)⁹. В сфере же нравственности на эту роль были выбраны религиозные организации.

⁹ См. Калугина 2010.

Сегодня религиозные организации все активнее продвигаются на должность «смотрящих за нравственностью» (причем, похоже, далеко не всегда с их согласия). Связка между нравственностью и религиозностью становится все более ощутимой и значимой, особенно применительно к РПЦ. Участие представителей Русской православной церкви в работе большинства общественных организаций, ориентированных на «возрождение нравственности и традиционных ценностей», превращение «православности» в показатель политической благонадежности — внешние проявления этой связки.

Выстраивается вполне ясная логика: будучи причастной к структурированию базовых ценностей и практик верующего населения, РПЦ одновременно становится причастной и к политическому классу, продуцирующему властный дискурс. Тем самым при посредстве Церкви власть получает доступ в приватное пространство граждан (с последующим контролем над ним), проникнуть в которое сама по себе она не могла. По сути дела РПЦ (православие) выступает в роли пространства-медиатора, восстанавливающего и целостность общества, и всеобщность коммуникации в системе «власть—население». Но для того чтобы контроль был эффективным, сам контролирующий агент должен быть абсолютно легитимным в глазах контролируемых. В противном случае контроль воспринимается как насилие, вызывая соответствующую ответную реакцию. Другими словами, подавляющее большинство граждан должны быть (или стать) верующими, причем не просто верующими, а в рамках вполне определенной конфессии. Только в этой ситуации право «называть и разделять» (а значит — контролировать) естественно делегируется священноначалию.

На первый взгляд решение этой задачи протекает вполне успешно. Согласно массовым социологическим опросам, сегодня Церкви доверяют от 55 (по данным ИСПИ РАН) до 64% (по данным ФОМ) россиян¹⁰. Неуклонно возрастает доля верующих (с 45% в 1996 г. до 65% в 2012 г.) при резком сокращении доли тех, что определяют себя как атеистов (с 47% до менее чем 9% соответственно)¹¹. Похоже, что активная пропаганда религии (как основы нравственной, национальной и политической идентификации), строительство храмов в «шаговой доступности» и т.д. приносит свои плоды. Но действительно ли описываемые процессы свидетельствуют о клерикализации общества?

Если внимательнее присмотреться к результатам опросов, на основе которых делаются выводы о взлете в последние годы религиозных настроений, то картина окажется не столь однозначной. Так, несмотря на общее увеличение численности называющих себя православными, удельный вес «воцерковленных» (то есть соблюдающих все обряды) практически не изменился, а «полувоцерковленных» (соблюдающих их от случая к случаю) — лишь немного вырос¹². Таким образом, прирост числа православных происходит прежде всего за счет «невоцерковленных» — тех, кто, относя себя к конфессии, не придерживается ее установлений, не входит в общины и не участвует в религиозной жизни. Примечательно, что среди причисляющих себя к православным только 40% верят в бессмертие души, порядка трети никогда не раскрывали Евангелия и других священных книг, а 6% ни разу не переступали порог храма¹³. Но самое, наверное, поразительное — православных в нашей стране гораздо больше, чем верующих: 72% против 65% (и это при том, что свыше 10 процентных пунктов из указанных 65-ти приходится на представителей других конфессий)¹⁴.

Отмеченное выше превышение числа православных над числом верующих, как и низкий уровень воцерковленности российских право-

¹⁰ Синелина 2012: 67—68.

¹¹ Информационный бюллетень 1996: 45—50; Анохин 2012.

¹² По данным ИСПИ РАН, доля первых среди россиян сейчас составляет 8% (в среде называющих себя православными — 12%), доля вторых — 24% (37%) (см. Анохин 2012).

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

славных, обычно объясняют тем, что православие для россиян «в первую очередь не исповедание христианской веры, а культурная идентичность»¹⁵. Подобное объяснение, бесспорно, имеет под собой основания, однако неизбежно напрашивается вопрос: а почему еще недавно эта самая культурная идентичность не осмыслялась как православие?

Довольно любопытным представляется и тот факт, что сегодняшние православные более других склонны верить в, так сказать, «неортодоксальное» сверхъестественное. Как показывают результаты ноябрьского 2012 г. опроса ВЦИОМ, 26% называющих себя православными верят в приметы (против 13% среди последователей других религий и 7% среди атеистов), 22% — в гороскопы (21 и 7% соответственно), 9% — в гадание по руке (5 и 3%), столько же — в привороты (5 и 4%) и т.д.¹⁶ Принимая во внимание высокий уровень «суеверности» россиян в целом¹⁷, данный феномен часто интерпретируют как проявление общего «кризиса рациональности». Действительно, казалось бы, мы имеем жесткий крен в сторону мистики и оккультизма¹⁸, неспособность отделить веру от суеверия. Вместе с тем, как мы попытаемся продемонстрировать ниже, ему можно дать и иное толкование, позволяющее одновременно объяснить и другие мировоззренческие особенности современных российских православных.

Для того чтобы сделать свою аргументацию более четкой, мы сфокусируем внимание на ситуации в одном из регионов России, а именно в Дальневосточном федеральном округе. Помимо сугубо факультативного обстоятельства, связанного с большей доступностью материала, выбор этого региона объясняется тем, что в силу своей удаленности и ряда иных причин (на которых мы остановимся чуть позже) Дальний Восток испытывает меньшее давление со стороны властного дискурса и инициированные им социальные процессы там протекают медленнее¹⁹, что облегчает их фиксацию.

¹⁶ <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113308>.

¹⁷ Согласно тому же опросу ВЦИОМ, в «неортодоксальное» сверхъестественное верят 40% наших соотечественников (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113308>).

¹⁸ Кураев 2007: 12—14.

¹⁹ Подробнее см. Бляхер 2010а.

Клерикальный дискурс: местные особенности

²⁰ Опрошено 1800 респондентов. Исследование проводилось в рамках проекта «Шансы и риски модернизации на Дальнем Востоке России» (ФЦП «Кадры»).

²¹ Дударенко 2010.

Согласно опросу, проведенному в 2009 г. Дальневосточным институтом социально-политических исследований по территориальной выборке²⁰, верующими считают себя около 50% жителей региона. К сожалению, ни этот, ни другие аналогичные опросы, в рамках которых религиозная ориентация респондентов определяется на основе их самопрезентации, ничего не говорят о численности активных (постоянных) участников религиозных общин. Нет таких данных и в статуправлениях территорий, равно как и в Полпредстве ДФО и даже на сайтах региональных религиозных организаций. Единственная достоверная цифра, которую нам удалось обнаружить, относится к концу 1980-х годов. Число активных верующих в регионе в тот период составляло 10,6 тыс. при населении более 7 млн. человек²¹, то есть немногим более 0,1%.

Не вызывает сомнений, что за прошедшие годы этот показатель должен был существенно вырасти, но насколько? Определенные пред-

²² *Филатов (ред.) 2002.*

²³ *Лункин 2008.*

²⁴ *Дударенок 2010.*

ставления об этом дают данные, приводимые в монографии «Религия и общество: Очерки современной религиозной жизни России»²² и статье Р.Лункина²³, где на основании многолетних межрегиональных полевых исследований определяются средняя численность различных религиозных общин. Судя по этим исследованиям, общины РПЦ в среднем насчитывают 300—500 участников, тогда как в общины иных конфессий (кроме мусульманских) входят от 100 до 300 активных членов. Согласно ведомственному реестру Минюста РФ, по состоянию на 1 января 2010 г. в ДФО было зарегистрировано 859 общин, из которых 324 — общины РПЦ²⁴. Произведя несложные вычисления, мы получаем чуть более 320 тыс. активных верующих, из которых примерно половина — православные. При нынешней численности населения региона (сократившейся до 6,3 млн. человек) это свыше 5% жителей, то есть рост удельного веса активных верующих весьма впечатляющий (почти в 50 раз), причем порядок цифр вполне сопоставим с наблюдаемым по стране в целом, что свидетельствует о реалистичности наших крайне приблизительных подсчетов.

Таким образом, с точки зрения доли как «субъективных верующих», так и активных участников религиозных общин показатели ДФО заметно ниже общероссийских. Нетипичным для русских регионов России является и численное преобладание неправославных общин над общинами РПЦ. Однако подобная ситуация характерна не только для Дальнего Востока, но и для ряда других регионов, обозначенных авторами справочника «Современная религиозная жизнь России» как «малорелигиозные»²⁵. Кроме большей части дальневосточных земель, к ним относятся Калининградская, Мурманская, Новосибирская, Омская области и некоторые другие субъекты РФ²⁶. Речь, как правило, идет о территориях, через которые проходили мощные миграционные потоки, либо о тех, где по тем или иным причинам широко представлены носители религиозности неправославного типа, причем воспринимающиеся как «свои». Так, в Новосибирской области, Барнауле и Омске еще в советские времена неотъемлемой частью социума стали мусульмане из сопредельных среднеазиатских республик. Значимые «иноконфессиональные» вкрапления имеются и в Калининградской области — российском анклавом, находящемся в католическом окружении. Понятно, что интерференция мировоззрений и потребность в повседневной коммуникации отодвигают религиозные вопросы на второй план, в сферу частной жизни. Иными становятся и степень религиозности, и сама включенность в религиозный дискурс. Все это отчетливо проявляется в дальневосточном регионе, хотя тенденции, фиксируемые на общероссийском уровне, прослеживаются и здесь.

По данным Дальневосточного института социально-политических исследований, полученным в ходе упоминавшегося опроса, несмотря на численное преобладание неправославных общин, почти 94% «субъективных верующих» ДФО репрезентируют себя в качестве пра-

²⁵ См. Бурдо, Филатов (ред.) 2006: 167—171.

²⁶ *Лункин 2008.*

вославных (см. *табл. 1*). Из этого следует, что (если наши подсчеты верны) среди дальневосточных православных только 6% воцерковленных, в то время как остальные лишь от случая к случаю исполняют церковные предписания или вовсе их не придерживаются. Любопытно, что среди респондентов оказалось лишь 10,2% признающих воздаяние за грехи, 3,2% (!) верящих в загробную жизнь и всего 34,1%, полностью отвергающих любые суеверия. Иначе говоря, все те особенности религиозного сознания россиян, о которых шла речь выше, присутствуют здесь в еще более выраженном виде. Вместе с тем бросается в глаза принципиально большее количество людей, открыто говорящих о своем атеизме.

Таблица 1 **Распределение ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком? Если да, то к какой религии Вы себя относите?» (в %)**

Православие	46,6
Католицизм	0,2
Протестантизм	0,3
Другие христианские конфессии (униаты, баптисты, евангелисты)	0,8
Ислам	0,5
Иудаизм	0,3
Буддизм	0,2
Другая религия	1,0
Верующим себя не считаю	36,4
Затрудняюсь ответить	13,7

Во что верим, граждане?

²⁷ Подсчитано на основе анализа сетки передач трех региональных телеканалов в Приморском и Хабаровском крае.

²⁸ Для анализа использовались газеты «Тихоокеанская звезда», «Золотой рог», «Амурский экспресс» и интернет-таблоиды «Prima-Media», «Amur-Media», «Moigorod».

Какую же роль играет религия в жизни регионального сообщества? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит обратить внимание на крайне слабую реакцию дальневосточных СМИ на наиболее обсуждаемые события последнего времени, связанные с РПЦ. Так, процессу над Pussy Riot на местных телеканалах оказалась посвящена единственная передача (на которую были приглашены представители РПЦ и иных конфессий, а также атеист), общий смысл которой сводился к тому, что проблема надумана, раздута — и ее попросту не существует. В телевещании Приморского и Хабаровского краев религиозные вопросы занимают лишь 12 строчку рейтинга частоты — после проблем вывоза мусора, роста тарифов на услуги ЖКХ и... кулинарии²⁷. Сходным образом религиозная проблематика освещается в региональной прессе и интернет-таблоидах²⁸.

Среди привлекающих внимание журналистов «религиозных» сюжетов доминируют (по убыванию): традиционные праздники (Рождество, Крещение, Пасха) и то, как их отмечали «в старину», кулинарные рецепты для постного стола, приезд крупных (прежде всего зарубеж-

ных) религиозных деятелей, совещания «по противодействию экстремизму» с привлечением представителей основных конфессий. Остальные темы затрагиваются эпизодически. Примечательно, что развернувшаяся в последние месяцы полемика pro и contra православия и его лидеров почти не нашла отражения в региональных СМИ.

Использование СМИ для пропаганды определенной конфессии эпизодически имеет место. Однако прямое «слово пастыря» с подобного рода трибун звучит гораздо реже, чем в 1990-е годы. Протестантские общины (численно преобладающие в регионе) предпочитают создавать «информационные поводы» в виде выступлений в храмах или молебных домах известных артистов (особенно популярны джазовые группы). Иудейские общины проводят молодежные вечера и встречи тех, «кому за тридцать». Праздники объединяют и мусульманские общины (Курбан-байрам, Навруз и др.). Проповедь как телевизионный жанр остается лишь на вооружении РПЦ (здесь, по-видимому, сказывается и привилегированное положение конфессии), но, еще раз повторим, все это происходит на периферии медиа-пространства.

²⁹ Опрос проводился в сентябре—октябре 2012 г. по квотной выборке (квотировались пол, курс, направление подготовки). Опрошено 500 респондентов.

³⁰ Отбор информантов осуществлялся по методике «снежного кома». Учитывались основные сферы занятости и место проживания (город, район). Всего было собрано 27 интервью.

Показательно, что, когда в ходе опроса в хабаровских вузах²⁹ студентов попросили дать определение концепту «Я», указание на религиозную идентичность фигурировало в их ответах в качестве 5—7 предиката. Сходная картина обнаруживается и при анализе неформализованных (биографических) интервью, собранных автором в 2012 г.³⁰

При описании респондентами своей биографии проблемы «религиозности» и конфессиональной принадлежности в подавляющем большинстве случаев (23 из 27) просто не поднимались.

«Как жил? Как все. Школа, вуз, депо. Потом по комсомольской линии пошел. Квартуру дали. Ну, в „ссылке“, в Н. пришлось поработать за квартиру. Когда все распадалось, я в бизнес ушел. Тут же что главное? Друзья. Умеешь дружить, пропасть не дадут. Вот я умею. Потому из любой неприятности вылезу. Друзья помогут» (топ-менеджер крупного предприятия, 54 года).

Одним из самых частотных оказался концепт «друг». В 26 случаях из 27 данным термином обозначался контрагент любой регулярной коммуникации. При этом атрибутами «друга» выступали «надежность» (23), «общительность» (20), «доброта» (17), «порядочность» (16), «интеллигентность» (3), «полезность» (1). И только в одном интервью в качестве определяющего фактора для организации коммуникации была названа религиозная принадлежность, причем респондентом был активный член православной общины.

«Для меня важно, какой веры мой собеседник. То есть, я, конечно, буду говорить и с мусульманином, и с кем угодно. Но с православным проще. Ему очень многие вещи не надо объяснять. Проще понять друг друга. Не будет глупых вопросов о посте или о церкви. Я стараюсь общаться со своими, с православными» (преподаватель вуза, 46 лет).

Судя по интервью, религиозные проблемы занимают скромное место в сознании людей. При прямом вопросе ответы большинства респондентов оказывались вполне «типовыми».

«Ну, как... Я об этом, честно сказать, не думал. Понятно, что здесь земля православная, русская. Потому и вера, наверное, должна быть православная. Хотя... Мне, как кирпичу, лишь бы человек был хороший. А во что он там верит или не верит. Наш? Православный? Нормально» (топ-менеджер крупного предприятия, 51 года).

В нескольких (трех) интервью религиозный компонент возникал в контексте осмысления некоей оппозиции, и именно политической. Как правило, идентификация с православием актуализировалась в условиях осознания политической угрозы.

«Думаешь, зачем на Уссурийском острове часовню возвели? Чтоб показать, что это русская земля. И показали. Эта часть, где часовня, осталась за нами. Храм — это как знак, что здесь Россия. Мы — православные, в этом наша история. Я сам крестился и жену с сыном крестил» (предприниматель, 47 лет).

Довольно своеобразно выглядят и формы взаимодействия с церковными организациями. Весьма показателен в этом отношении рассказ одного из не так давно практикующих православие респондентов о своей первой попытке исповедаться.

«Был на исповеди неделю назад. Интересно. Думаю, нужно же в чем-то покаяться. В грехе каком-нибудь. Ну, решил замудрить. Вот, говорю, батюшка, проблемка у меня с трактовкой одного положения Василия Великого. Рассказал ему. Ну, проблема у меня. Дотошный я. Он мне гнать начал что-то. Причем такую фигню. Я слушал-слушал. Потом взорвался. Тебя, говорю, зачем посадили? Мне грехи отпускать? Вот и отпусти. А хочешь поспорить, хочешь меня обидеть, снимай рясу, пошли за угол. Поговорим» (государственный служащий, 52 года).

Не менее своеобразно рассказывает о своем обращении в православие другой респондент, репрезентирующий себя в качестве верующего.

«Я? Конечно, верующий. С 2000 года. Тогда, помнишь, выборы были очень трудными... Так вот. Представь. День тишины. Все сделал как надо. Отработал на совесть. А уверенности, что все будет нормально, нет. Знаешь, бывало, до выборов еще пара дней, а у тебя уже чувство, что все — победили. А здесь нет такого. Вот. Пошел я в храм, который Сергея Радонежского. Типа тезка мой. Поставил ему свечку и говорю: „Мужик, я свою работу сделал, теперь твоя осталась“. И все сошлось, как по маслу» (государственный служащий, 53 года).

В ситуации же повседневной коммуникации религиозный фактор не актуализируется. Коммуникация организуется по другим принципам. Единственное исключение — религиозные праздники (Рождество и Пасха), которые отмечает большинство респондентов (26 из 27).

«Пасха — это с детства. Куличи бабушка пекла. Самые вкусные в мире. Меня, когда в город привезли... Лет 5 мне было. Воспитательница в детском саду спрашивает: „Какой праздник вся наша страна отмечает в апреле?“. Ну в смысле — день рождения Ленина. А я, радостная такая, кричу: „Пасха!“». Вот матери тогда дали. Я до сих пор весны без запаха куличей не представляю» (учительница, 48 лет).

Иными словами, как показывает массив интервью, проблемы веры и конфессиональной принадлежности не относятся к числу актуальных для респондентов. О них не думают, их не обсуждают. Конфессиональная принадлежность не структурирует коммуникацию, не определяет направления социального действия.

Но господствующий дискурс, при котором нравственность привязывается к религии, а принадлежность к РПЦ выступает видимым показателем политической благонадежности, остается. Не столь важно, что в оппозиционных СМИ подобная связка осмысливается со «знаком минус», а в государственных и пригосударственных — со «знаком плюс». Все это происходит в рамках единого дискурса. Он звучит с экранов телевизоров и с трибун всевозможных форумов, его отпечаток лежит на официальных бумагах и просматривается в практике судебных решений. Он есть. Вместе с тем на Дальнем Востоке как специфическом окраинном регионе его функция ослаблена. И дело здесь не в удаленности как таковой — современные средства коммуникации легко ее преодолевают. Дело в том, что население региона не укоренено на территории³¹. На этом обстоятельстве имеет смысл остановиться подробнее.

³¹ На связь между укорененностью и религиозностью населения указывает, в частности, Лункин (см. Лункин 2008).

Все-таки он дальний...

Своеобразие российского Дальнего Востока во многом определяется спецификой механизма его заселения, действовавшего на протяжении всей истории освоения региона. В периоды, когда у страны появлялись ресурсы, на бесконечно далекую окраину текли переселенческие потоки, причем по большей части организованные «сверху». Люди направлялись на добычу вполне конкретного блага, в котором в тот момент было заинтересовано государство. В XVII столетии это была пушнина, в начале XIX в. — серебро, затем — золото и т.д. При истощении искомого блага государственное дотирование мгновенно прекращалось, что вызывало массовый отток населения. То же самое происходило и в случае, если метрополия сталкивалась со сколько-нибудь серьезными политическими или экономическими проблемами.

Подобная двухтактная модель развития приводила к тому, что в регионе не формировалось «коренное» население³². Его обитатели видели в нем не более чем место временного проживания. В итоге местный социум оказывался состоящим из разных и осознающих свою разность людей и групп, основой взаимодействия между которыми выступали не столько те или иные разделяемые всеми установки, сколько

³² Подробнее см. Бляхер 2004.

³³ Кабузан 1985:
247—253.

повседневность. Совместная охота и рыбалка, застолье и баня структурировали коммуникацию, делая властный дискурс излишним. Вернее, он использовался преимущественно вовне. Не случайно культовым персонажем в народном восприятии был не реформатор и просветитель губернатор П.Унтербергер, а его предшественник барон А.Корф, который «сам жил и другим жить давал»³³. Соответственно, любая «сильная идеология», в том числе религия, не способствовала, но скорее препятствовала организации коммуникации, сужая круг потенциальных контрагентов.

Следствием описанного положения вещей становилась специфическая дискурсивная двойственность. Официальный дискурс одомашнивался, лишался целостности. Точнее, настоящий, приватный, дискурс и формы его бытия оставались целостными. Публичные же элементы заимствовались лишь для того, чтобы эту подлинную реальность перевести на понятный для власти язык. Причем «перевод» адресовался по большей части не местным органам управления, а центральному аппарату.

В 90-е годы XX в., в период очередного «откатного» такта, данная особенность Дальнего Востока проявилась особенно выпукло. Катастрофический распад СССР и почти полное блокирование физических контактов с западной частью страны привели к массовому оттоку населения. В подобные ситуации, как уже говорилось, регион попадал не раз. Как правило, это вызывало стремительную архаизацию и экономики, и образа жизни. Но в 1990-е годы развитие пошло по иному сценарию. Оставленный на произвол судьбы бесконечно далеким «западом», Дальний Восток оказался лицом к лицу со сложившимися вблизи его границ центрами агрессивной постиндустриальной экономики, остро нуждавшимися в ресурсах и готовыми за них платить. В результате вместо архаизации начинается быстрое втягивание региона в АТР, позволяющее ему не только выживать, но и развиваться. В АТР же, где соседствуют (и взаимодействуют) страны и народы с абсолютно разной историей, религией и политическим строем, вопросы религии и политики выводятся за скобки. В рамках международных «клубов», определяющих правила игры и принимающих решения, задавать их просто не принято. Отходит от этих вопросов и региональная элита, а вслед за ней — и население.

В «нулевые» годы ситуация резко меняется. Взлет цен на углеводороды, стабилизация внутривластного положения страны приводит к возвращению «власти» (чужой, центральной) на Дальний Восток. Рискованные трансакции в рамках экономики АТР сменяются гарантированными (и невероятно щедрыми) федеральными ресурсными и финансовыми вливаниями. Вместе с федеральным финансированием, ужесточением правоприменения, распадом прежней хозяйственной системы в регион приходит и религиозный дискурс как элемент властного дискурса. Показательно, что если в 1990-е годы в Хабаровске было построено шесть крупных протестантских культовых объектов и ни одно-

го православного, то в «нулевые» для РПЦ возведены три храмовых комплекса, восстановлены две часовни, открыты семинария и два монастыря.

В результате возникает специфическая картинка религиозной жизни региона, точнее, дискурса, в который она оформляется. На фоне активной «православизации» региона как дань близости к АТР и продолжающемуся активному взаимодействию с ним сохраняется выраженное конфессиональное разнообразие, а также явное отторжение дальневосточниками термина «тоталитарная секта». Так, визит в Хабаровск, столицу ДФО, главного борца с сектами А.Дворкина прошел при пустых залах и крайне настороженном отношении местной власти. По инерции остается и большое число атеистов, особенно среди той (значительной) части жителей региона, которые оказались не затронуты «золотым дождем», изливающимся из федерального центра.

Отсюда и специфические результаты опросов, посвященных религиозным ориентациям населения. Люди знают о существовании религиозного дискурса, связанного с властным. Они знают «правильный ответ» и пытаются воспроизвести его в ходе опросов. При этом к их реальным воззрениям он имеет довольно слабое отношение. Отмеченные выше странности их религиозного сознания связаны не столько с «кризисом рациональности» и тому подобными вещами, сколько с тем, что «ответ» пока выучен плохо. Он слишком недавно стал «правильным».

Различия в степени религиозности, выявляемые в ходе массовых опросов в других регионах, тоже, на наш взгляд, во многом обусловлены тем, насколько хорошо респонденты выучили «правильный ответ». Чем более гомогенным в конфессиональном отношении является регион, чем ближе он к источнику власти и властного дискурса, тем лучше респонденты знают «правильные ответы» — и тем более высокий уровень религиозности фиксируют социологические опросы. Соответствует ли этот уровень реальному положению вещей? Проведенный нами анализ позволяет по меньшей мере усомниться в этом.

Итак, мы имеем «в сухом остатке» относительно небольшое (порядка 10%) число активных верующих, живущих своей (религиозной) жизнью, — и все шире распространяющееся знание «правильных ответов». Но наряду с этой, довольно слабо клерикализованной, реальностью, в которой и существуют миллионы граждан страны, имеется и другая — реальность СМИ и государственных структур, ответственных за идеологию и религию, реальность политических решений, публичных форумов и экспертных заседаний. Эту-то реальность и фиксируют полстеры. В ней ведутся острые споры о светском государстве и религиозности, о кризисе рациональности и часах патриарха. Эта реальность ярка, до предела накалена эмоционально, изобилует интересными концепциями и оригинальными выводами. У нее лишь одна беда — она практически не представлена в повседневности, не организует ком-

муникацию между людьми. По сути, речь идет о специфической — виртуальной — реальности массовых опросов, официально назначенных пророков и артикуляторов истины³⁴.

³⁴ Термин «виртуальный» здесь используется в его «физическом» смысле — возникающий и существующий только в условиях конкретного взаимодействия. В данном случае — взаимодействием между респондентом и интервьюером.

В итоге вместо конструирования ценностей (нравственности) большинства формируется еще одно локальное (виртуальное) пространство, находящееся между обществом и властью и в равной степени чужое как для первого, так и для второй. Искусственная актуализация смыслов, не присутствующих в явленных формах в повседневности большей части жителей страны, порождает реальность-симулякр, которая, к несчастью, и становится предметом внимательного анализа. Сама же жизнь сотен миллионов людей, верующих и атеистов, православных, мусульман и многих-многих других, оказывается вытесненной за пределы рефлексии. Похоже, пришло время ее туда вернуть.

Библиография

Анохин Д. 2012. Насколько православные наши православные // *Церковный вестник*. № 8 (http://www.e-vestnik.ru/interviews/sociology_vocercovlenie/).

Бахтин М.М. 1975. *Вопросы литературы и эстетики*. — М.

Бляхер Л.Е. 2004. Потребность в национализме, или Национальное сознание на Дальнем Востоке России // *Полис*. № 3.

Бляхер Л.Е. 2005. *Нестабильные социальные состояния*. — М.

Бляхер Л.Е. 2010а. Государство и несистемные сети желтороссии, или Заполнение «пустого пространства» // *Полития*. № 1.

Бляхер Л.Е. 2010б. Еще раз о «правовом нигилизме», или Об «обычном праве» на постсоветском Дальнем Востоке // *Полития*. № 3—4.

Бурдые П. 2005. *Социальное пространство: поля и практики*. — М.

Дударенок С.М. 2010. Современная религиозная ситуация на российском Дальнем Востоке: особенности формирования и тенденции развития // *Материалы международной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы»*. — Киев (<http://www.religiopolis.org/documents/847-sm-dudarenok-sovremennaja-religioznaja-situatsija-na-rossijskom-dalнем-vostoke-osobennosti-formirovanija-i-tendentsii-razvitija-materialy-mezhdunarodnoj-nauchnoj-konferentsii-svoboda-religii-i-demokratii-starye-i-novye-vyzovy-kiеv-avgust-2010.html>).

Информационный бюллетень мониторинга. 1996. Вып. 6. — М.

Кабузан В.М. 1985. *Дальневосточный край в XVII — начале XX в. (1640—1917): Историко-демографический очерк*. — М.

Калугина Г.В. 2010. Местная власть и трансформация дискурса «национальной политики» в постсоветскую эпоху (Случай Иркутска) // *Полития*. № 2.

Кураев А.В. 2007. *Когда Небо становится ближе: О чудесах и суевериях, о грехах и праздниках*. — М.

Лункин Р. 2008. «Русские» регионы России: степень православно-сти и политические ориентации // *Социологические исследования*. № 4 (http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-04/lunkin_r.pdf).

Панеях Э.Л. 2001. Формальные правила и неформальные институты их применения в российской экономической практике // *Экономическая социология*. Т. 2. № 4 (www.ecsoc.msses.ru).

Панеях Э.Л. 2007. Чиновник против предпринимателя: манипуляция законом как базовая техника контроля в постсоветской России // *Полития*. № 2.

Филатов С.Б. (ред.) 2002. *Религия и общество: Очерки современной религиозной жизни России*. — М., СПб.

Синелина Ю.Ю. 2012. Церковь и интеллигенция: мифы и реальность // *Мониторинг общественного мнения*. № 4 (http://wciom.ru/fileadmin/Monitoring/110/2012_110_07_Sinelina.pdf).

Бурдо М., Филатов С. (ред.) 2006. *Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. Справочник*. — М.

Шанин Т. (ред.) 1999. *Неформальная экономика: Россия и мир*. — М.

Barsukova S., Radaev V. 2012. Informal Economy in Russia: A Brief Overview // *Economic Sociology: The European Electronic Newsletter*. Vol. 13. № 2 (http://econsoc.mpifg.de/archive/econ_soc_13-2.pdf).